

## **L'ARGUMENT COURAGEUX ET L'EPISTEMOLOGIE DES VERTUS :**

### **LE COURAGE EST-IL (AUSSI) UNE VERTU INTELLECTUELLE ?**

**FREDERIC NEF**

**(EHESS, INSTITUT JEAN-NICOD & INSTITUT MARCEL-MAUSS)**

Roger Pouivet (2006) a récemment repris de manière systématique la thèse selon laquelle l'exercice de vertus esthétiques<sup>1</sup> suppose l'exercice de vertus morales<sup>2</sup>. Cette thèse appartient à la doctrine thomiste des vertus intellectuelles. S'agissant d'une thèse qui présente l'intérêt de contredire à peu près toutes les doctrines éthiques modernes, notamment post-kantiennes, il est intéressant d'examiner ses titres. R. Pouivet, dans la ligne par exemple de Peter Geach, recourt explicitement à l'autorité de la doctrine thomiste des vertus et la discussion de cette thèse conduit nécessairement à une lecture de cette doctrine, afin de comprendre et d'évaluer sur quels arguments elle se fonde. Plus précisément je mettrai en doute son

---

<sup>1</sup> De même que l'épistémologie des vertus pose des vertus épistémologiques ou dispositions intellectuelles à connaître la vérité, l'esthétique des vertus pose des vertus esthétiques qui sont autant de dispositions à déterminer les propriétés des oeuvres d'art. A la doctrine formaliste du jugement esthétique, qui en détermine les conditions, se substitue une doctrine substantielle qui explique pourquoi de tels jugements sont possibles.

<sup>2</sup> Ce texte est sensiblement différent de celui prononcé lors de la rencontre de Strasbourg, organisée par Michel Le Du. Je remercie les participants qui m'ont conduit par leurs remarques critiques et leur réception intéressée à remettre sur le chantier cette réflexion, notamment Roger Pouivet. Si je me suis aventuré sur un terrain qui ne m'est pas familier, malgré l'intérêt personnel que je prends à cette question de la nature exacte du courage, c'est à Michel Le Du que je le dois, qui m'a fait confiance en m'invitant et qui a continué à me faire confiance en attendant ce texte avec une courtoise patience. Je remercie aussi Filipe Drapeau-Contim pour une conversation éclairante sur la différence entre ténacité et courage.

affirmation « la prudence est la seule vertu à la fois morale et intellectuelle » (p.118) en défendant les prétentions du courage à ce titre d'« interface entre les vertus morales et intellectuelles » (p.117)

Dans la mesure où le courage (*fortitudo*) est conçu par Thomas comme le fondement ou plutôt la condition des autres vertus<sup>3</sup>, la question que nous discuterons implique en effet un examen du rôle de cette vertu de courage<sup>4</sup> (ou de fermeté de caractère) dans l'acquisition et l'exercice des vertus intellectuelles.

Nous examinerons donc le raisonnement suivant :

a) les vertus intellectuelles sont inséparables des vertus morales quant à leur valeur éthique,

b) or le courage est nécessaire pour l'acquisition des vertus morales,

c) donc le courage est nécessaire pour que les vertus intellectuelles aient une valeur éthique.

Ceci réclame que nous rappelions les arguments par lesquels Thomas établit le lien entre vertus intellectuelles et vertus morales (I), que nous

---

<sup>3</sup> P. Geach dans son très beau livre *Virtues* a insisté sur ce point de la doctrine thomiste, en laissant même ouverte la possibilité que le courage soit également la condition de déploiement et d'enracinement des vertus théologiques (foi, espérance, charité). Nous laisserons ce point de côté, qui touche plus la théologie morale ou plus exactement l'articulation de la psychologie morale et de la théologie des dons de l'esprit Saint. Notons cependant qu'à chaque vertu cardinale correspond un don et donc qu'à la vertu de force-courage correspond un don de force, dont Thomas nous dit quelque part qu'il provient de Dieu en tant qu'immobile. Dans tout ce qui sera dit ici de la doctrine thomiste des vertus, la perspective sera faussée dans la mesure où on ne tiendra pas compte de cette orientation ultime vers les dons de l'Esprit. C'est le prix à payer pour séparer théologie et philosophie et ne pas faire dépendre l'épistémologie d'une théologie spirituelle.

<sup>4</sup> Le courage est l'objet de traitements détaillés dans chacune des trois *Ethiques* d'Aristote : chapitres 21-22 du livre I de la *Grande Morale*, chapitre 1 du livre III de l'*Ethique à Eudème*, le chapitre 2 du livre IV de l'*Ethique à Nicomaque*.

rappelions la caractérisation aristotélico-thomiste du courage (II), afin d'examiner la pertinence de la conclusion : le courage est-il nécessaire à l'exercice et à l'acquisition des vertus morales ? (III) Dans une dernière section, nous tirerons les conclusions de ce qui précède pour la discussion contemporaine sur l'épistémologie des vertus, en examinant notamment si les rappels doctrinaux antérieurs apportent de l'eau au moulin de ceux qui veulent ajouter le courage à la liste des vertus intellectuelles, voire épistémiques (IV).

Cette discussion se situe dans la réévaluation de l'éthique substantielle, qui a pris la forme notamment d'une relecture des doctrines antiques et médiévales de la vertu, à la suite par exemple des travaux de MacIntyre.

## I

### **Vertus morales et vertus intellectuelles**

La question 58 de la I<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup> de la *Somme Théologique* traite très précisément de la question de la séparabilité des vertus intellectuelles et morales : l'article 4 est la réponse à la question « la vertu morale est-elle possible sans vertu intellectuelle ? » et l'article 5 à la question converse : « la vertu intellectuelle est-elle possible sans vertu morale ? ».

Thomas donne successivement deux réponses complémentaires : la vertu morale est possible sans vertu intellectuelle, à l'exception de la prudence et la vertu intellectuelle réclame absolument la prudence. Ceci nous conduit à rappeler l'architecture des vertus et la place de la prudence. Il existe donc

trois sortes de vertus : théologiques (relatives à la vie de la foi), morales et intellectuelles. Les vertus morales sont au nombre de dix : force, tempérance, libéralité, magnificence, honneur, magnanimité, mansuétude, affabilité, sincérité, enjouement (Gilson, 1998, p. 189-190, ST, I<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup> 60,5, Concl.). Les vertus cardinales sont au nombre de quatre : prudence, tempérance, force<sup>5</sup> et justice. Les vertus intellectuelles sont : intelligence, science et sagesse. La prudence est une vertu morale et même une vertu cardinale, mais elle n'est pas exactement au même rang que les autres : elle est nécessaire pour l'exercice des trois autres vertus cardinales (et donc pour les vertus morales en général), car elle rend possible l'adéquation des moyens aux fins, en autorisant la conclusion du syllogisme pratique :

« Sans prudence, il ne peut vraiment y avoir de vertu morale. La vertu morale est l'habitude de faire de bons choix. Or pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses : 1° qu'on ait à l'égard de la fin l'intention qu'on doit avoir, et ceci est l'oeuvre de la vertu morale qui incline l'appétit vers un bien en harmonie avec la raison, ce qui est la fin qu'on doit poursuivre, 2° qu'on prenne correctement les moyens qui aboutissent à la fin, et ceci ne peut se faire qu'au moyen d'une raison qui sache bien conseiller, juger et commander, ce qui est l'oeuvre de la prudence et des vertus qui lui sont annexées. Donc, pas de vertu morale sans prudence. » (q. 58, art.4, concl. 1953, trad. R. Bernard, o.p. p. 251-252).

---

<sup>5</sup> On remarque que la force est la seule des vertus qui apparaît dans les deux listes. La raison apparaîtra plus tard. D'autre part l'ordre des quatre vertus cardinales est un ordre hiérarchique : la prudence vient en première place. On peut voir là une contradiction avec le fait que la force est la condition des autres vertus (cf. infra). Il n'en est rien, car elle est bien une condition, mais elle doit être modérée par la prudence et la tempérance. On peut lire cette contradiction latente et sa résolution comme le symptôme d'une difficulté d'intégrer une vertu héroïque dans le cadre d'une morale rationnelle qu'elle soit aristotélicienne ou thomiste.

La réponse à la question posée portant sur la séparabilité supposée des vertus intellectuelles et morales consiste à affirmer d'une part que l'action morale suppose le choix réfléchi et que la prudence est nécessaire au caractère réfléchi du choix et d'autre part que la prudence est impossible sans vertus morales :

« Les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale, mais la prudence non. La cause en est que la prudence est la règle de la raison de la conduite de la vie (*recta ratio agibilium*) et pas seulement en général, mais aussi dans les cas particuliers où a lieu l'action. » (q. 58, art. 5, concl., op. cit. p. 256)

Thomas poursuit en insistant sur le fait que la prudence est nécessaire pour subsumer les cas moraux particuliers sous des principes généraux, dégagés par la raison. La prudence est donc un lien des moyens à la fin et du particulier au général. Nous pouvons noter qu'une vertu, la prudence est finalement à la jonction des vertus intellectuelles et morales. C'est évidemment une vertu morale, car elle est à la source de conduites tempérées et modérées, mais c'est aussi une vertu intellectuelle, car elle repose sur une évaluation correcte des mécanismes de calcul de l'action rationnelle, dans les relations universel/particulier et fin/moyen. La prudence reflète finalement d'un certain point de vue la dualité interne de l'action vertueuse qui est à la fois une habitude et une délibération.

Quoi qu'il en soit de la prudence, dont rechercher la nature exacte nous éloignerait de notre propos, il reste que les vertus intellectuelles et morales sont clairement inséparables. Il vaut mieux

affirmer cette inséparabilité plutôt que de faire dépendre unilatéralement les vertus intellectuelles des vertus morales (ce qui correspondrait à une position moraliste) ou les vertus morales des vertus intellectuelles (position intellectualiste que Thomas attribue à Platon et qu'il rejette). C'est la place centrale de la prudence qui permet à Thomas de dépasser l'antinomie antique de l'intellectualisme socratique et du moralisme augustinien

Il nous faut maintenant examiner la deuxième prémisse concernant le courage et en particulier clarifier les liens entre courage et prudence. Si le courage est condition des vertus et si la prudence est à l'articulation des types de vertus, y a-t-il une prééminence de l'un ou de l'autre ? Le courage réclame-t-il la prudence et la prudence le courage ? À première vue, on aurait envie de répondre par l'affirmative, ceci pour éviter le double écueil de la témérité, courage sans prudence, ou de la pusillanimité<sup>6</sup>, prudence sans courage. Un courage ignorant des risques et une lâcheté qui prend le masque de la prudence ne sont pas des vertus. Il faut cependant examiner ce point plus précisément, car les problèmes moraux se laissent rarement résoudre par une simple intuition spontanée.

Il faut donc modifier la première prémisse :

---

<sup>6</sup> Sur la pusillanimité voir ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> q. 133. Cette conception du courage est évidemment celle d'Aristote quand il fait de la vertu un juste milieu ou une médiété. On peut remarquer que Thomas considère à juste titre la pusillanimité comme un vice, alors que nous autres Modernes la réduisons en général à tort à un défaut de caractère. Si Thomas admet également que les vertus intellectuelles sont des expressions d'une médiété (entre ne rien savoir et trop savoir : il cite Rm XII, 3 à l'appui de cette affirmation : « *Nam plus sapere quam oportet* »), il soutient que les vertus théologiques ne sont pas des vertus médiocres (au sens propre) : il n'y a pas de mesure de la charité par exemple, même si les vertus théologiques tiennent le milieu à l'égard des hérésies (cf. *Questions Disputées sur la Vertu, question I*).

Les vertus intellectuelles et les vertus morales sont inséparables.

## II

### Le courage, vertu ou condition des vertus ?

Le courage partage, du moins à première vue, avec la prudence la caractéristique d'être à la fois une vertu et une condition des vertus (cf. M. Canto-Sperber, 1996, p. 338). En effet Thomas, dans la question 123 de ST II<sup>a</sup> - II<sup>ae</sup> n'affirme-t-il pas :

« Le mot force (*fortitudo*<sup>7</sup>) peut avoir deux sens Suivant le premier, la force n'est autre chose qu'une certaine fermeté d'âme. Ainsi entendue elle est une vertu générale (*generalis virtus*) ou pour mieux dire une condition de toute vertu (*conditione cujuslibet virtutis*) puisque, au dire d'Aristote, il est essentiel à la vertu d'agir d'une manière ferme et

---

<sup>7</sup> *Fortitudo* est traduit en latin classique soit par « force » (sens premier) soit par « courage » (sens secondaire d'après Ernout et Meillet *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*). Ce terme désigne plus précisément la fermeté d'âme et dans le latin d'église la force au sens de vertu morale. « Courage » est en ancien français un terme qui est l'équivalent figuré de « cuer » (ou coer, coeur, du latin *cor* avec la dérivation cuer +age) : avoir du courage, c'est avoir du coeur (conçu comme le centre de la force morale). « Courage » traduit *andreia* terme grec lié à l'expression de la virilité (le latin *virtu* a lui aussi cette dérivation, de *vir*, cf. Richard B. Onians 1999, p. 230-231, *viris* peut traduire *andreios*). « Courage » est souvent dans la langue française classique un abstrait de « coeur » (tout comme « ombrage » est un abstrait collectif de « ombre », « herbage » de « herbe » cf. *Dict. du français classique* et *Dict. hist. de la langue française*). La traduction de *fortitudo* par « force » est tout à fait correcte, mais au vu de l'évolution du mot « courage » qui désignait au départ le cœur, puis a désigné une vertu spécifique (ce que l'on voit dans le mot « courageux »), il est possible de traduire *fortitudo* par « courage ». C'est un cas où le latin, le grec et le français puisent à des racines différentes, pour exprimer une idée voisine, le latin à l'idée de « tenir fermement », le grec à l'idée de virilité et le français à l'idée de cœur. En allemand « *Tapferkeit* » a encore une autre ascendance, probablement une affinité avec *Tapfen*, trace (de pas, par exemple sur la neige), empreinte. *Mut* désigne aussi ce qu'on devrait écrire « c œurage ».

inébranlable. Suivant le second, la force est une fermeté, dont l'unique fonction est de supporter et de repousser ces assauts, ces périls extrêmes dans lesquels il est le plus difficile de rester ferme. (...) C'est en ce sens que la force est dite vertu spéciale, pour autant qu'elle a une matière déterminée » (Concl. Q. 123 art. 2, trad. Folghera, o.p., 1949, p. 14)

On peut soutenir que le courage (puisque j'accepte ici l'équivalence entre fermeté et courage) en tant que vertu spéciale n'est que le courage en tant que vertu générale dans des conditions où son exercice est plus improbable et donc moralement plus précieux.

Sur quel texte d'Aristote Thomas s'appuie ici ? Il s'agit d'un bref passage de l'*Ethique à Nicomaque*, où Aristote énonce les conditions de l'acte vertueux ou moral, pour le distinguer de l'acte qui obéit simplement à la rationalité technique de l'art<sup>8</sup>. Ces

---

<sup>8</sup> Dans cette distinction entre l'art et l'intelligence nous avons probablement de quoi résoudre le dilemme fameux et artificiel du nazi rationnel, inventé par Putnam (cf. Pouivet, op. cit. p. 116 s.). En effet le nazi rationnel (mettons Rudolf Hoess, le commandant de Auschwitz) n'utilise pas au sens strict son intelligence, mais simplement l'art, la technique. Il possède l'art de faire souffrir et d'exterminer en masse, mais il ne s'agit pas d'intelligence : tout ce qui est rationnel n'est pas nécessairement intelligent. En ce sens il n'y a pas de problème du nazi rationnel dans une doctrine de la vertu entendu correctement, car tout simplement la question de savoir si l'acte de négation de l'humanité est un acte vertueux ne se pose pas puisqu'il s'agit d'un acte purement technique. Ceci ne signifie pas que l'on ne puisse pas juger le nazi rationnel, car un acte technique peut être jugé à ses conséquences, mais c'est alors sa finalité qui est examinée et pas son caractère prétendument intellectuel. La technique n'est d'ailleurs pas non plus condamnée par cet acte, comme le voudraient certains heideggériens, qui veulent exonérer le nazi de sa responsabilité en le réduisant à un simple rôle d'exécutant d'une rationalité technique planétaire (cf. E. Faye 2005, p. XXX). La technique en effet est moralement neutre : le nazi rationnel est intégralement mauvais sans que cela signifie que toute planification soit par elle-même vicieuse, même si la planification purement technique d'une action est potentiellement et intrinsèquement dangereuse (cf. d'ailleurs son rôle dans le totalitarisme en général), ce qui éclaire la vertu critique du principe de subsidiarité



conditions sont tout d'abord que l'agent sache ce qu'il fait<sup>9</sup> et que l'agent choisisse librement l'acte. C'est en énonçant la troisième condition qu'Aristote affirme qu'une disposition ferme du caractère est une condition intrinsèque de l'acte vertueux :

« ... en troisième lieu l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable (*ametakinetos ekon*) » 1105 a 32 :

C'est Thomas qui interprète cette disposition ferme comme une *fortitudo* - alors que dans ce passage il ne s'agit pas du courage au sens grec, *andreia*, que Thomas traduit par *fortitudo*.

Revenons à la démonstration de Thomas. L'argument que relève Thomas en faveur de la thèse suivant laquelle le courage est la condition de toutes les vertus est que si le courage est identique à la fermeté, toutes les vertus réclamant de la fermeté, le courage sera présent à titre de condition dans toutes les vertus. C'est à ce propos que Thomas distingue entre un courage<sub>1</sub> et un courage<sub>2</sub>. Le courage<sub>1</sub> est effectivement identique à la fermeté et c'est une vertu générale c'est-à-dire présente dans toutes les vertus, une sorte de métavertu, pour ainsi dire, tandis que le courage<sub>2</sub> est une fermeté à l'égard des dangers, le plus grand étant la mort inattendue et se trouve donc être une vertu spéciale, une fermeté spécialisée à l'encontre des dangers et des risques. La position de Thomas est donc que le courage conçu comme une fermeté universelle est une condition de la vertu en général, tandis que conçu comme une fermeté particulière il est une vertu spéciale et non une

---

<sup>9</sup> Il s'agit à la fois d'une connaissance réflexive de l'acte et de celle des principes qui le guident - il ne suffit pas que l'acte ne soit pas accompli au hasard.

condition de la vertu en général<sup>10</sup>. Il faut donc modifier la seconde prémisse :

Le courage en tant que fermeté du caractère est une condition des vertus morales ;

En vertu de la première prémisse on a la thèse :

Le courage<sub>1</sub> est une condition des vertus intellectuelles.

C'est cette thèse qu'il convient maintenant de discuter dans une dernier temps de l'enquête.

### III

#### **Le courage et les vertus intellectuelles**

Les vertus intellectuelles sont distinctes des vertus morales parce que l'appétit est distinct de la raison :

« ...pour qu'on agisse bien, il faut que non seulement la raison soit bien disposée par l'habitude de la vertu intellectuelle, mais aussi que l'appétit le soit par l'habitude de la vertu morale. De même donc que l'appétit est distinct de la raison, de même la vertu morale l'est de la vertu intellectuelle. Et par conséquent, de même que l'appétit

---

<sup>10</sup> C'est ce que montre Georges Bernanos avec le personnage de Blanche de la Force dans le *Dialogue des Carmélites* : Blanche a peur de la mort (donc elle ne possède pas le courage comme vertu spéciale), mais elle a cependant d'autres vertus qui la conduiront à dépasser sa peur et à accepter le martyre avec ses compagnes. Le martyre est pour Thomas la preuve la plus forte du courage<sub>2</sub> (cf. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> question 124 : le martyre, article 2 : « le martyre est-il un acte de la vertu de force ? ). Il ne faut pas nécessairement comprendre par 'martyre' une effusion de sang, car la résistance à la tentation peut constituer un martyre (en ce sens Blanche de la Force, a subi littéralement le martyre, du fait de sa faiblesse de caractère, car sa foi n'a pas péri, avant de subir le martyre de la guillotine).

est le principe de l'acte humain dans la mesure où cet appétit emprunte quelque chose de la raison, ainsi l'habitude morale a la qualité de vertu humaine en tant qu'elle est conforme à la raison » (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 58 art. 2, concl., op. cit. p. 243-244).

Le courage – nous entendrons désormais par « courage » le courage<sub>1</sub> – semble à première vue non intellectuel, du côté de l'appétit, même opposé à lui, car le courage consiste à plier la volonté :

« Comme nous l'avons dit, la force a pour fonction d'écarter l'obstacle qui empêche la volonté d'obéir à la raison. Or, reculer devant une difficulté, c'est le propre de la crainte qui fait battre en retraite devant un mal difficile à vaincre. La force a donc pour principal objet la crainte des difficultés, capables d'empêcher la volonté d'être fidèle à la raison. » (II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 123, concl., op. cit. p. 17-18).

En effet qu'est-ce qui écarte la volonté de la raison sinon l'appétit ? L'appétit est une puissance passive (II.I<sup>a</sup>, q. 80). C'est l'inclination de celui qui se porte vers une chose qui lui ressemble et qui lui convient (idem). L'appétit se porte vers les choses, au lieu que la connaissance en vient (I-I<sup>a</sup> q. 16, q. 19). L'acte de l'appétit est de désirer ce qu'on n'a pas, d'aimer ce qu'on a et de s'y délecter (I-I<sup>a</sup> q. 17). Tout ceci est bien connu et peut sembler rendre problématique la liaison du courage aux vertus intellectuelles. Cependant il s'agit là d'une conception partielle de l'appétit. Celui-ci ne se réduit pas à l'appétit sensible : Thomas distingue en effet appétit naturel, appétit sensible (ou mieux sensitif) et l'appétit intellectuel (ou mieux intellectif, intelligenciel, si on pouvait se permettre ce médiévisme). En effet il existe un appétit intellectif (*appetitus intellectivus*). Thomas dégage avec netteté l'existence de cet appétit intellectif dans l'article 2 de la question 80 de ST

I-I<sup>a</sup> (« l'appétit sensitif et l'appétit intellectif sont-ils des puissances diverses ? »). Il y a certes deux appétits, un appétit sensitif (*appetitus sensitivus*) et un appétit intellectif. L'appétit n'est pas une puissance unique ; l'appétit relève deux puissances, sensitive et intellective. Toutefois quand le courage est dit plier la volonté à la raison et que nous en retirons l'impression que le courage est du côté des vertus morales et pas des vertus intellectuelles, parce que le courage dans ce cas soumet l'appétit à la raison et donc qu'il ne peut en être une condition, nous sommes victimes d'une tendance à simplifier. Il existe en effet un appétit intellectif qui correspond à la passivité de l'intelligence :

« Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que l'appétit intellectif est une autre puissance que l'appétit sensitif. Car la puissance appétitive est une puissance passive qui naturellement doit être mue par un objet perçu. Ainsi l'objet de l'appétit quand il est perçu est un moteur qui n'est pas mu (... ). Or la distinction des choses passives et des mobiles se fonde sur celle des choses actives et des moteurs, parce qu'il faut que le moteur soit proportionné au mobile et l'actif au passif. La puissance passive emprunte même sa nature de l'être actif auquel elle correspond. Par conséquent comme l'objet perçu par l'intellect est d'un autre genre que celui que les sens perçoivent, il s'ensuit que l'appétit intellectif est une autre puissance que l'appétit sensitif. » (I.<sup>a</sup>-I<sup>ae</sup>, q. 80, concl.)

Quand Thomas affirme que l'appétit intellectif se porte vers les choses, alors que la connaissance en vient, la véritable passivité est à mettre au crédit de cette orientation spontanée vers les choses et non à la source d'une réceptivité foncière qui n'est que l'expression d'un accord avec les choses elles-mêmes.

Le kantisme naïf qui infecte la philosophie de la connaissance nous fait assimiler tout ce qui n'est pas construction à une passivité. Ce n'est évidemment pas en ce sens que Thomas oppose passivité et activité pour la connaissance et la manière de concevoir ce partage est crucial pour comprendre ce qu'est l'appétit de connaître et indirectement ce qu'est le courage qui plie la volonté à la raison. La connaissance vient des choses, elle est *a rebus* tandis que l'appétit est orientée vers la chose, il est *ad res*, c'est là la doctrine constante de Thomas. Comment les vertus intellectuelles régulent-elles la connaissance ? L'hypothèse que l'on peut faire est que ces vertus, comme la vertu en général, font prévaloir l'actif sur le passif<sup>11</sup>, ce qui veut dire faire dominer l'orientation à partir des choses sur celle vers les choses.

Nous pouvons donc maintenant modifier la conclusion : le courage est nécessaire pour que les vertus intellectuelles aient une valeur éthique. Il est possible d'être plus précis : le courage en soumettant la volonté à la raison contribue à faire prédominer l'activité sur la passivité dans la connaissance et dans cette mesure il est bien une condition des vertus intellectuelles.

---

<sup>11</sup> C'est une thèse qui se maintiendra dans la théorie classique des passions et des vertus, par exemple chez les cartésiens, comme Spinoza. Ce qui se perd cependant chez les cartésiens c'est l'idée que la passivité est liée à une orientation *ad res*. En termes thomistes il voit dans la passivité beaucoup plus une soumission de l'appétit intellectif à l'appétit sensitif. La thèse brentanienne de l'intentionnalité est liée à une orientation vers les choses et il serait tentant de lire la lecture par J.-L. Marion de la donation husserlienne comme une tentative instructive d'échapper à cette exclusivité de l'attention aux choses. La différence avec Aristote est évidemment qu'apparemment il rejette la thèse du réalisme métaphysique qui justifie sa noétique.

Si nous assemblons les pièces du puzzle, nous avons donc le raisonnement modifié, que nous nommerons « l'argument courageux », par analogie avec l'argument paresseux :

1) Vertus intellectuelles et vertus morales sont inséparables.

2) Le courage, en tant que fermeté du caractère, est une condition des vertus morales ;

3) Le courage en soumettant la volonté à la raison contribue à faire prédominer l'activité sur la passivité dans la connaissance et, dans cette mesure, il est bien une condition des vertus intellectuelles.

En effet, le propre d'une vertu intellectuelle est de faire voir le vrai, en rendant capable de la « bonne opération qui consiste à voir le vrai » (*bonae operationis quae est considerati veri* » I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 57, art. 1, op. cit. p. 204). Cette bonne opération est rendue possible précisément par les vertus intellectuelles, en tant qu'elles sont ce qui rend capable de bien connaître. Une vertu, en ce sens, est une capacité ordonnée à son objet, une disposition en acte, une aptitude, un pouvoir.

#### IV

#### **Examen de l'argument courageux à la lumière de l'épistémologie des vertus**

Les Modernes ont redonné une place aux vertus intellectuelles, en général, et au courage, en particulier. Peirce, notamment, a vu dans la ténacité une vertu intellectuelle caractéristique de la quête

infinie de vérité propre à la démarche scientifique, qu'elle soit empirique ou métaphysique. La conception pragmatiste<sup>12</sup> de la vérité se distingue de la conception correspondantiste en ce que la vérité est un idéal normatif au terme d'un processus asymptotique. Dans cette dernière conception l'aspect dynamique peut passer à l'arrière-plan. Le courage intellectuel du correspondantiste consiste à se mettre à l'écoute des choses, alors que le courage intellectuel du pragmatiste consiste à remettre sans cesse sur le métier ses hypothèses et ses théories.

J. Dewey quand il a dressé une liste des vertus intellectuelles n'a pas mentionné la ténacité ou le courage. Il mentionne trois vertus : l'ouverture d'esprit (*open-mindedness*), l'enthousiasme ou la générosité (*wholeheartedness*), la responsabilité (*responsability*). J.A. Montmarquet a plaidé pour l'introduction (ou la réintroduction, si l'on accepte la section III de notre travail) du courage dans les vertus intellectuelles. L'épistémologie des vertus<sup>13</sup> (*virtues epistemology*) contribue à passer d'une considération purement historique des vertus intellectuelles à une considération proprement normative, qui consiste à se demander si ces vertus sont la cause d'une attribution de valeur à la connaissance.

---

<sup>12</sup> Peirce distingue ainsi sa philosophie de la connaissance de celle des pragmatistes comme James, qu'il accuse de faire bon marché de la science dans leur conception de la vérité. Cf. Tiercelin 2001 pour une introduction).

<sup>13</sup> La traduction « épistémologie des vertus » est potentiellement trompeuse. La traduction correcte serait « l'épistémologie en termes de vertus », mais elle serait lourde et donc il faut se contenter de la première, en comprenant bien qu'il ne s'agit pas de se poser des problèmes épistémologiques à propos des vertus (quoique certaines discussion sur le caractère véridictif (*truthconductive*) ou pas de telle ou telle vertu relèvent de cette dernière orientation).

Il est intéressant et révélateur pour notre propos que le courage apparaisse au centre de ce débat renouvelé. Cependant le contexte a changé. La doctrine des vertus intellectuelles n'est plus au carrefour de la noétique, de l'éthique et de la théologie, mais de la théorie de la justification de la connaissance et de l'éthique de la connaissance. Si la connaissance reçoit tacitement une valeur de sa finalité ultime chez Thomas, cette valeur est fondée de manière autonome chez les Modernes, en revendiquant directement son caractère éthique. Une vertu intellectuelle est alors définie comme ce qui justifie une connaissance de manière ultime : une connaissance X est justifiée pour un agent rationnel a si

- (i) X est vraie,
- (ii) a croit que X (deux premières conditions du *Théétète* dans le dilemme de Gettier),
- (iii) X est obtenue sur la base d'une vertu cognitive<sup>14</sup> de a. Une vertu cognitive est un mécanisme pour générer et maintenir des croyances vraies et justifiées<sup>15</sup> dans un champ de connaissance (Greco 1993, p. 414).

Ce mécanisme fait partie de l'équipement cognitif humain, mais il a besoin de l'apprentissage intellectuel pour être activé et en ordre de marche.

---

<sup>14</sup> L'expression « vertu cognitive » (*cognitive virtue*) est habituellement substituée à celle de 'vertu intellectuelle' dans cette théorie de la justification en termes de vertus. L'expression 'vertu cognitive' est plus neutre et ne vise qu'à distinguer ce type de vertu d'un autre type, propre aux objets techniques : la vertu d'un couteau c'est de couper, la vertu d'un râteau c'est de ratisser etc. (C'est ce sens que Pascal, en bon cartésien, moque à propos de la « vertu apéritive de la clef » ou de la « vertu dormitive de l'opium » la doctrine scolastique). En ce sens la vertu est proche de l'essence dispositionnelle.

<sup>15</sup> Il semble que pour échapper au dilemme de Gettier il ne soit pas suffisant que ces croyances soient vraies. Un devin qui dans le domaine du loto prédirait les bons numéros au tirage sans que cette connaissance soit justifiée n'utiliserait pas une vertu cognitive



En quel sens peut-on soutenir que le courage est une vertu cognitive ? Le schéma argumentatif que suit J. Montmarquet pour la sobriété, l'ouverture d'esprit intellectuels est le même : à moins de supposer un état de choses invraisemblable la vertu intellectuelle en question est nécessaire. Cet état de choses invraisemblable en ce qui concerne le courage est une tendance qui serait spontanée à attribuer plus de poids aux opinions d'autrui qu'aux siennes propres. L'argument est donc le suivant : Si nous attribuons plus de poids aux opinions d'autrui etc., alors le courage intellectuel ne serait pas nécessaire . Une régulation épistémique nécessaire à l'obtention de la vérité ferait partie de l'équipement cognitif sans aide nécessaire d'un mécanisme spécial. Or ce n'est pas le cas – nous attribuons plus de poids à nos opinions –. Donc le courage intellectuel est nécessaire. Une vertu intellectuelle est un mécanisme cognitif qui vient réparer un défaut de notre nature.

## Références

ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Garnier Flammarion, 2004.

— — — — : *Ibid*, trad. et commentaire R.A. Gauthier et Y. Jolif, 4 vols. 2<sup>ème</sup> éd., 2002.

— — — — : *Ibid*, trad. Tricot, Vrin, Paris.

— — — — : *Ethique à Eudème*, trad. V. Decarie, Vrin, Paris.

BERNANOS, Georges : *Le dialogue des carmélites*

CANTO-SPERBER, Monique : « Courage », *Dictionnaire de Morale et d’Ethique*, PUF, 1998.

DEWEY, John : *How we think*, Boston, 1933.

FAYE, Emmanuel : *Heidegger. L’introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

GEACH, Peter : *The Virtues*, the Stanton lectures 1973-4, : Cambridge university press, Cambridge (Mass.) ; London ; New York [etc.] 1979.

GRECO, John : 1993 : « Virtues and vices of virtues epistemology », *Canadian Journal of Philosophy*, 23-3, aussi in *Epistemology. An Anthology*, Blackwell E. Soisa & J. Kim eds., 2000, p. 468-475.

— — — — : « A different sort of contextualism » *Erkenntnis* 61, 2004.

KOPPELBERG, Dirk : « On the prospects for virtue contextualism. Comments on Greco » *Erkenntnis* 61: 401-413, 2004.

LIHOREAU, Franck

MONTMARQUET, James A. : « Epistemic virtue » *Mind*, 96, 1986, p. 482-497.

ONIAN

PEIRCE, Charles-Sanders :

PLATON : *Lachès*

POUIVET, Roger : *Le réalisme esthétique*, PUF, Paris, 2006.

SHAKESPEARE : *Coriolan*

THOMAS D'AQUIN *Somme Théologique*

— — — — — : : *Question sur la vertu*

TIERCELIN, Claudine : *Peirce et le pragmatisme*, PUF, 2002.

ZAGZEBSKI, Linda : *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, 1996.

